



Archives de sciences sociales des religions

117 | janvier - mars 2002

Les religions afro-américaines : genèse et développement dans la modernité

Tradition et changement dans les religions afro-brésiliennes dans le Maranhão

Mundicarmo Ferretti



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/2484>

DOI : 10.4000/assr.2484

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2002

Pagination : 101-112

ISBN : 2-222-96715-5

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Mundicarmo Ferretti, « Tradition et changement dans les religions afro-brésiliennes dans le Maranhão », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 117 | janvier - mars 2002, mis en ligne le 18 novembre 2005, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/2484> ; DOI : 10.4000/assr.2484

TRADITION ET CHANGEMENT DANS LES RELIGIONS AFRO-BRÉSILIENNES DANS LE MARANHÃO

Au long des années, les religions afro-brésiliennes ont été perçues selon des manières très différentes tant par ceux qui n'y adhéraient pas que par la société dominante. Aujourd'hui, même si les pentecôtistes considèrent les entités religieuses que les Afro-brésiliens reçoivent au cours de la transe comme des êtres démoniaques, la vision de ceux qui leur sont extérieurs devient chaque fois plus positive et les religions afro-brésiliennes sont mieux acceptées et connaissent une certaine croissance à l'orée du XXI^e siècle. L'objectif de cette étude est de présenter quelques visions « du dehors » sur ces religions dans l'État du Maranhão (Nord-est du pays), d'analyser certains des facteurs à l'origine de cette meilleure acceptation par la société brésilienne et, enfin, de discuter deux stratégies de modernisation observées au sein de cet espace religieux ; la première qui consiste en un retour vers les sources africaines, notamment vers le Nigeria et le Bénin ; la deuxième qui s'oppose à toute tentative d'identification avec l'esclavage et la pauvreté, laquelle renforcerait les préjugés anti-Noirs.

Diversité des dénominations dans l'espace afro-brésilien

Le vocable « religions afro-brésiliennes » recouvre une variété de manifestations religieuses présentes au Brésil – issues historiquement des religions africaines traditionnelles ou réorganisées depuis quelques décennies – au sein desquelles la transe ou l'incorporation des entités spirituelles constitue une manifestation centrale. Ces religions sont issues des réarticulations entre différents systèmes ancestraux opérées par les Africains déportés au Brésil en tant qu'esclaves (XVI^e-XIX^e siècles) puis par leurs descendants qui, jusqu'à ces dernières décennies, appartenaient généralement aux couches pauvres de la société. Aujourd'hui leurs fidèles sont originaires de couches sociales beaucoup plus diversifiées. Les centres de culte les plus importants et les plus connus se situent dans les capitales d'États

qui accueillirent le plus grand nombre d'esclaves africains (en particulier, Salvador de Bahia, Rio de Janeiro, Recife, São Luis do Maranhão) mais on trouve aussi des traditions religieuses de ce type dans bien d'autres endroits.

Le courant afro-brésilien comporte plusieurs appellations (types) traditionnelles qui ont des caractéristiques spécifiques. Chacune recouvre un certain nombre de variations (sous-types) et s'inscrit de façon particulière dans l'une ou l'autre région géographique. Parmi les plus connues on note le *candomblé*, originaire de Bahia mais aujourd'hui disséminé dans plusieurs autres villes du Brésil ; le *xangô*, spécifique de Pernambuco qui s'est diffusé vers les États d'Alagoas et de Sergipe ; le *batuque*, dans le Rio Grande do Sul ; le *tambor de Mina*, dont le centre est l'État du Maranhão mais qu'on rencontre aussi fréquemment dans l'État du Pará ; la *macumba*, originaire de Rio de Janeiro est depuis longtemps assimilée à la *quimbanda* et à l'*umbanda*. Cette dernière, bien que plus récente, s'est disséminée dans toutes les régions du Brésil, s'insérant dans des *terreiros* (lieux de culte) appartenant aux plus diverses dénominations religieuses afro-brésiliennes, notamment dans ceux qui sont associés en Fédérations de cultes. En général, les variations des appellations religieuses afro-brésiliennes plus anciennes sont définies par rapport au concept de « nation » africaine qui engendrent les sous-types dont il a été question plus haut. Ainsi, il existe des *candomblés ketu, jeje, angola, mina-jeje, nagô* et autres.

Dans cet ensemble, même si l'Afrique demeure une référence obligatoire, beaucoup de ces dénominations ont intégré des éléments proprement brésiliens, en particulier à travers la mise en avant d'entités spirituelles appelées « *cabocles* », c'est-à-dire d'origine indigène ou rurale et non plus africaine. C'est le cas du *candomblé de caboclo* à Bahia et de la « *linha da mata* » (littéralement, « ligne de la forêt ») dans le *tambor de Mina* du Maranhão. En raison des fréquentes migrations des populations brésiliennes, ces appellations religieuses afro-brésiliennes typiques d'une région ou de l'autre se sont disséminées en des lieux divers tandis que d'autres devenaient hégémoniques dans le pays tout entier comme le *candomblé* et l'*umbanda*.

L'espace religieux afro-brésilien au Maranhão

Dans l'État du Maranhão, l'un des principaux centres de religions afro-brésiliennes, la traite des Noirs fut très importante. Bien que Nina Rodrigues, pionnier des études dans ce domaine, ait été lui-même originaire de cet État fédéré et en dépit du fait que les religions afro-brésiliennes soient devenues objets de recherche dès la fin du XIX^e siècle, la tradition du Maranhão n'a commencé à être connue que vers la fin des années 1940 grâce à la publication de différents ouvrages d'auteurs régionaux. D'abord l'ouvrage de l'ethnologue *maranhense*¹ Nunes Pereira, *A Casa das Minas* (1947), ensuite le livre d'Oneida Alvarenga *Tambor de*

¹ N.T. : Natif du Maranhão.

Mina e Tambor de Crioulo (1948), puis la monographie d'Octavio da Costa Eduardo, *The Negro in Northern Brazil, a Study in Acculturation* (1948).

Le texte de Nunes Pereira est un témoignage direct sur le *terreiro* de São Luís appelé *Casa das Minas* auquel appartenait, en tant qu'initiales, sa mère et sa tante ; c'est une contribution à l'étude des survivances du culte des *voduns* du panthéon dahoméen dans l'État du Maranhão. L'ouvrage d'Oneida Alvarenga livre les résultats d'une recherche ethnographique menée en 1937 dans le *terreiro* de Maximiana, situé dans la banlieue de São Luís, par la *Missão de Pesquisa Folclórica* (Mission de Recherche Folklorique), qui avait été fondée peu auparavant à São Paulo par Mario de Andrade. Quant à la monographie de Costa Eduardo, elle porte, comme son titre l'indique, sur l'acculturation des Noirs dans le Maranhão ; écrite en anglais pour son PhD aux États-Unis et n'ayant toujours pas été traduite en portugais, elle fournit de nombreuses informations sur les religions afro-brésiliennes pratiquées à São Luís et sur les us et coutumes d'un village de Noirs situé dans la municipalité de Codó, dans l'intérieur de l'État.

Le photographe et ethnologue français Pierre Verger contribua, lui aussi, à accroître l'intérêt des chercheurs pour les religions afro-brésiliennes du Maranhão, notamment par ses recherches, en 1948, sur les *voduns* de la *Casa das Minas* lors de sa visite à São Luís, lorsqu'il découvrit qu'on y vénérât les rois de l'ancien Dahomey, jusqu'à Agonglô (1789-1797), et qu'il formula une hypothèse sur la fondatrice de la *Casa das Minas* : il s'agirait de Nã Agotime, mère du roi Guezo (1818-1858), vendue comme esclave pendant les disputes de succession, avant que Guezo n'usurpe le trône de son demi-frère Adandonzã (Verger, 1990). En 1985, dans un travail présenté au Colloque de l'UNESCO réuni à São Luís, Alfred Glele montra que cette hypothèse avait été acceptée par des historiens africains ainsi que par des membres de la famille royale du Dahomey (Glele, 1985, pp. 339-341).

Mais, ce fut l'œuvre de Nunes Pereira surtout qui attira l'attention de Roger Bastide (Bastide, 1971, p. 257) sur l'importance du *Tambor de Mina* et qui provoqua sa visite-éclair à São Luís dans les années cinquante. Il se peut qu'elle ait aussi été à l'origine de sa visite, une vingtaine d'années plus tard et déjà au soir de sa vie, à Belém, la capitale de l'État du Pará, où le *Tambor de Mina* était également très répandu. Le caractère traditionnel de cette forme afro-brésilienne amena Bastide à comparer la *Casa das Minas* aux *terreiros* les plus respectés de Bahia que sont, entre autres, la *Casa Branca* et l'*Axé Opô Afonjá*, même si les caractéristiques de la *Casa das Minas* sont très différentes de celles des *terreiros* de Bahia (Bastide, 1975) puisque les origines africaines n'en sont pas les mêmes.

Bien que des Africains aient fondé à São Luís un autre *terreiro* appelé *Casa de Nagô* et que pendant ces vingt dernières années les études sur le *Tambor de Mina* se soient multipliées au Maranhão, la *Casa das Minas* reste le *terreiro* le plus célèbre, celui autour duquel les recherches sont les plus développées. Malgré des informations sur sa pratique du culte peu accessibles aux non initiés et malgré les secrets qui entourent le *mina-jeje*, l'anthropologue Maria Amália Barreto a publié une monographie sur l'influence exercée par la tradition *mina-jeje* sur les autres *terreiros* de São Luís (Barreto, 1977) tandis que Sergio Ferretti a, lui, mené une recherche plus systématique sur cette maison de culte qui a servi de base, en particulier, à ses ouvrages *Repensando o Sincretismo* (1995) et *Querebentã de Zomadônu* (1996) dans lesquels il traite, entre autres, des questions de syncrétisme avec le catholicisme.

En fait, dans le *Tambor de Mina* du Maranhão la tradition *jeje*, d'origine fon-ewe, a été mieux préservée que la tradition *nagô*, d'origine yoruba. Néanmoins, malgré l'énorme influence de la première sur la seconde dans le *tambor de mina*, les nouveaux *terreiros* de São Luís intègrent plus d'éléments de *mina-nagô* que de *mina-jeje*. La plupart des *terreiros* de São Luís incorporent aussi à la tradition *mina* des éléments d'autres traditions (*taipa*, *cambinda*, *caxias*) autrefois représentées par des *terreiros* qui ont aujourd'hui cessé d'exister ou qui ont peu d'activités. Quelques *terreiros* de la capitale incorporent aussi des éléments du *terecô*, actuellement plus connu sous l'appellation « *mata* ». Il s'agit d'une tradition afro-brésilienne à laquelle on a donné ce nom parce qu'elle s'est développée dans l'intérieur du Maranhão, c'est-à-dire une région de forêt (*mata*), notamment à Codó et dans la région du Mearim. L'intégration de *mina* à *mata* est très ancienne ; elle s'est produite vers la fin des années trente, comme nous pouvons le constater dans le documentaire tourné au *terreiro* de Maximiana par la *Missão de Pesquisa Folclórica* (Alvarenga, 1948), ci-dessus mentionné.

L'origine du *terecô*, qui est probablement à chercher dans les manifestations religieuses des esclaves Bantou, notamment ceux d'Angola, est apparue, pour la première fois, dans la littérature afro-brésilienne en 1948 dans les descriptions de Costa Eduardo (*op. cit.*, 1948) sur la religion du village de Santo Antônio dos Pretos (municipalité de Codó). À cette époque, le *terecô* était plus connu dans cette région sous le nom de *pajé*, mot de la langue amérindienne tupi. Il désigne « l'homme-médecine » indigène que les missionnaires catholiques de l'État colonial traduisirent par « sorcier ». Selon Costa Eduardo (Eduardo, 1948, p. 66), quoique la religion afro-brésilienne du village de Santo Antônio dos Pretos ait été plus connue jusqu'à ce moment-là sous le terme de *pajé*, elle n'avait aucun rapport avec la « magie thérapeutique » indigène. Ceci renforce notre propre hypothèse sur le fait que le terme *pajé* servait anciennement au Maranhão pour désigner tant la religion et les pratiques de guérison d'origine indigène que celles d'origine afro-brésilienne.

Selon les rapports de la *Missão Folclórica* (Alvarenga, 1948 et 1950), le *terecô* apparaît aussi, même si c'est d'une façon voilée, au sein de la tradition *mina* et du *babassuê*² respectivement dans les villes de São Luís (MA) et Belém (PA). Le nom *terecô* n'apparaît que plus tard, vers la fin des années quatre-vingt-dix, dans des textes que nous avons présentés au *V^e Congresso Afro-Brasileiro* et à la *21^a Reunião da Associação Brasileira de Antropologia* (M. Ferretti, 1997 et 1998).

À São Luís et dans d'autres villes du Maranhão comme Cururupu, il y a de nombreux *terreiros*, connus sous le nom de « *terreiros de curador* » (maisons de guérisseur), où les traditions afro-brésiennes sont beaucoup plus associées à des pratiques thérapeutiques et où l'on peut nettement distinguer des éléments originaires de traditions religieuses afro-brésiennes et ceux de traditions culturelles indigènes. Dans ces endroits, on observe, pendant les fêtes et les rituels publics, des consultations thérapeutiques données par le chef du *terreiro* à des clients. Elles ont généralement lieu à l'extérieur du *barracão* (lieu des cérémonies) pendant que

² Selon Bastide, le nom Babassuê est une ellipse de Barba Soeira, entité spirituelle qui se trouvait à la tête des « enchantés » dans un terreiro de Belém étudié par la Mission Folklorique (BASTIDE, 1971, p. 303). À Codó, il a plusieurs fois été fait mention du fait que le *terecô* est aussi appelé « Encantaria de Barba Soeira » (FERRETTI M., 1997 ; 2001).

continue le *toque* (battement des tambours) sous la direction d'autres membres de la communauté.

L'émergence de *terreiros de curadores* dans la capitale est généralement présentée comme postérieure à celle des *terreiros de mina* et, de ce fait, interprétée comme une conséquence des persécutions policières à l'égard de la *pajelança*³ ; celles-ci ont été beaucoup plus intenses que celles contre le *tambor de mina*. En effet, la première tradition était alors considérée comme un *curandeirismo*⁴, lequel est puni par le code pénal brésilien depuis 1890, tandis que la seconde était vue comme une religion (Eduardo, 1948, p. 49). Mais il se peut que les *terreiros de curadores* poursuivent leurs pratiques religieuses et médicinales, appelées parmi les Noirs et les couches pauvres de la population ; ils se consacrent spécialement à la « *cura de feitiço* » (la guérison de l'envoûtement) telle qu'elle existait au Maranhão avant 1890 et la diffusion du *Tambor de Mina*, comme l'attestent les deux exemples suivants :

Loi 241, du 13/09/1848 – Posturas da Villa de Codó, Article 22

« Quiconque se propose de guérir des envoûtements, s'il est un homme libre sera condamné à payer une amende de vingt mille réis et à huit jours de prison, et s'il est un esclave, il sera seulement condamné à l'amende qui sera payée par le maître de cet esclave » (« *Toda e qualquer pessoa que se propuser a curar feitiços, sendo livre pagará multa de vinte mil reis, e sofrerá oito dias de prisão, e sendo escravo haverá somente lugar a multa que será paga pelo senhor do dito escravo* »).

Loi 400, du 26/08/1856 – Posturas da Villa de Guimarães. Article 31

« Ceux qui guérissent l'envoûtement (auxquels le peuple donne le titre de pagés) seront condamnés à payer cinq mille réis, et, s'ils n'ont pas d'argent ou en cas de récidive, ils subiront une peine de 10 à 20 jours de prison ». (« *Os que curão de feitiço (a que o vulgo dá o título de pagés) incorrerão na pena de cinco mil reis, e na falta de meios ou reincidência, de 10 a 20 dias de prisão* ».)

Même s'ils ne peuvent pas être considérés comme étant « de nation africaine », les *terreiros de curadores* réalisent des rituels accompagnés de battements de tambours et rendent hommage soit à des entités spirituelles africaines traditionnelles tels les *orixás* et les *voduns*, soit à des êtres surnaturels qui, bien que n'étant pas africains sont identifiés dans le *tambor de mina* par des termes qui correspondent à des « nations » africaines comme, par exemple, « *taipa* » (famille de Turquie), « *cambinda* » (les envoûtés de la famille de Légua Bogi et d'autres) et « *fulupa* » ou gangá (famille de Surrupira). À Cururupu, les battements sont obtenus à partir de tambours et de *tabocas*⁵. Là, les guérisseurs (*curadores*) utilisent aussi des techniques thérapeutiques d'origine indigène (suction de la partie affectée du corps, extraction d'épines, insectes, etc.) similaires à celles des Tupinambás, telles qu'elles ont été décrites par Alfred Métraux (Métraux, 1979, p. 80), mais très peu utilisées aujourd'hui par les guérisseurs de São Luís.

Bien que les battements de tambour des *terreiros de curadores* de Cururupu présentent des éléments identiques à ceux des rituels de *cura* (guérison) ou *pajelança* qui sont exécutés une ou plusieurs fois par an dans certains *terreiros de mina* de São Luís, ils ne doivent pas être confondus avec ces derniers (M. Ferretti, 1991,

³ N.T. : L'art de guérir sans avoir la qualité officielle de médecin, comme les *pajés*, par exemple.

⁴ N.T. : Les activités ou l'ensemble des pratiques de guérissage.

⁵ Morceaux de bambou de percussion frappés sur le sol.

1993, 1995). Le guérissage est connu à Belém du Pará sous le vocable « *pena e maracá* » (plume et *maracá*) en raison de l'usage de ces instruments par les *pajés* pendant les rituels publics appelés *brinquedos de cura* (jouets de guérison). Il est présenté comme étant d'origine indigène, reste en général à l'écart de la tradition *mina* (d'origine africaine) et on n'y a pas coutume de chanter pour les *voduns* et les *orixás* ni même de les incorporer.

Au Maranhão, la présence d'autres traditions religieuses afro-brésiliennes comme l'*umbanda*, la *quimbanda* et le *candomblé* à l'intérieur de *terreiros* qui se consacraient depuis toujours aux *mina*, *terecô* ou *cura*, est interprétée comme une stratégie de modernisation de la religion traditionnelle.

Changements et traditionalisme dans les religions afro-brésiliennes au Maranhão

Bien que réputées traditionalistes, les religions dites afro-brésiliennes ont toujours rassemblé dans un même système et sur un même *terreiro* des divinités, des termes et d'autres éléments empruntés à plusieurs cultures africaines. C'est la raison pour laquelle le *candomblé* est connu comme *jeje-nagô* au Brésil. Ainsi, on rend hommage à quelques *voduns* de la *mina-jeje* dans la *Casa de Nagô* (comme *Boça*⁶) et il y a une famille de *voduns nagô* (celle de Keviossô) dans la *Casa das Minas-Jeje*. Cette rencontre a été expliquée, d'un côté, à travers la confluence dans les *senzalas*⁷ et les *terreiros* d'esclaves appartenant à des ethnies différentes mais aussi, d'un autre côté, par des hégémonies établies progressivement dans l'espace religieux afro-brésilien. Toutefois, cette intégration africaine n'a pas empêché quelques *terreiros* de se considérer comme *jeje*, d'autres comme *nagô*, d'autres encore comme *cambinda*, ni que certains d'entre eux soient envisagés comme purs et d'autres comme synchrétiques.

Au moment de la rencontre des « nations » africaines dans les *terreiros* brésiliens, quelques « nations » comme les *nagô* et *ketu* devinrent hégémoniques, pendant que d'autres cessèrent d'exister de façon autonome ou différenciée. Quelques appellations religieuses furent aussi dépassées ou remplacées par d'autres ; ainsi, on constate à présent une grande expansion du *candomblé* et de l'*umbanda*. Certains *pais-de-santo* (sacerdotes, littéralement *pères-de-saints*) ont vu dans ce remplacement des traditions afro-brésiliennes la mise en œuvre d'un processus d'africanisation, dans la mesure où cela aboutit à un accroissement des caractéristiques africaines des religions afro-brésiliennes : culte des *orixás*, prières et chants en *nagô*, etc. Autrefois ce processus était envisagé comme une dépuración nécessaire des caractéristiques considérées comme « sauvages » ou, encore, comme la conséquence du bas niveau socio-économique de leurs organisateurs. Actuellement le mouvement vers l'Afrique est tourné surtout vers le Bénin et le Nigeria. Cette

⁶ Celle-ci est une entité féminine de la famille d'Odā dont le chef est Aossi Sapatá et qui est l'une des plus importantes dans la Casa das Minas.

⁷ N.T Logements destinés aux esclaves dans la maison d'un maître.

région a, avec le Brésil, des échanges commerciaux plus intenses que les autres pays d'Afrique et c'est de là que sont importés la plupart des articles religieux africains utilisés par les *terreiros*. Par ailleurs, c'est du Nigeria que viennent les nombreux professeurs de langue yoruba qui enseignent ou qui ont enseigné dans des cours fréquentés surtout par les fidèles des *terreiros*.

À présent, les stratégies de rapprochement avec l'Afrique et la marginalisation des caractéristiques des religions afro-brésiliennes traditionnelles considérées comme archaïques ou surannées, semblent avoir pour objectif d'effacer des religions afro-brésiliennes les stigmates de l'esclavage (associés au passé du Noir brésilien) et de la pauvreté, associées aujourd'hui encore le plus souvent à la population noire, c'est-à-dire aux descendants d'Africains.

Comme nous l'avons dit, on trouve au moins deux appellations religieuses traditionnelles d'origine africaine au Maranhão : le *tambor de mina*, plus diffusé à São Luís, et le *terecô* (ou *mata*), que l'on trouve surtout dans l'intérieur de l'État. On ignore pour l'instant si l'un des *terreiros* de *terecô* qui existent actuellement à l'intérieur du Maranhão a été fondé par des Africains (ex-esclaves). On sait en revanche qu'à São Luís, il existe deux *terreiros* de tradition mina fondés par des Africaines qui sont connus pour leur attachement à la tradition de leurs fondatrices (Casa das Minas et Casa de Nagô) et un autre qui se dit le représentant de la « nation » fanti-ashanti⁸ et successeur d'un *terreiro*, aujourd'hui disparu, qui aurait aussi été fondé par une Africaine.

Même si les autres *terreiros* du Maranhão ne se considèrent pas comme les successeurs d'une « nation » particulière, beaucoup essayent de suivre les traditions africaines transmises par les *pais-de-santo* ou perpétuées par les *terreiros* qui jouissent d'un grand prestige. Au Maranhão la tradition locale est très forte, raison pour laquelle les *terreiros* d'*umbanda* ressemblent parfois plus aux *terreiros* de *mina* du Maranhão qu'à ceux d'*umbanda* de Rio de Janeiro et São Paulo. Cette tradition locale est si bien respectée à la Casa das Minas que celle-ci ne voit aucune raison de la changer ou d'introduire des « fondements »⁹ actuellement transmis par les prêtres africains originaires du pays de sa fondatrice. Si la Casa das Minas est toujours qualifiée de « traditionaliste » et reste la principale représentante de la culture dahoméenne au Brésil, elle a néanmoins perdu beaucoup de ses « fondements » ; aujourd'hui, la succession de *mina-jeje* se trouve moins menacée par le syncrétisme avec d'autres cultures ou par l'hégémonie *nagô*, que par le vieillissement et la diminution du nombre de ses *vodunsis* (initiates).

Toutefois, actuellement, au Maranhão, des *terreiros* remplacent ou relèguent au second plan les traditions afro-brésiliennes locales et certaines maisons de culte introduisent dans le *mina* ou le *terecô* des éléments de *candomblé*, d'*umbanda* ou de traditions afro-brésiliennes différentes, venues d'autres États. Ces traditions sont

⁸ Il faut rappeler qu'au Brésil la dénomination « mina » désigne de façon générique les Noirs dits « soudanais » provenant de diverses ethnies de la région du Golfe du Bénin embarqués à partir de l'ancien fort portugais d'Elmina, situé sur la côte de l'actuel Ghana, pays où l'on trouve la culture fanti-ashanti. L'hypothèse selon laquelle le terme « mina » est une dénomination générique pour les esclaves sortis de ce fort a été soulevée par Arthur Ramos et, ensuite, acceptée par de nombreux chercheurs (FERRETTI, S. : 1996, pp. 11 et 300).

⁹ On entend par « fondements » la « connaissance » africaine généralement gardée secrète, c'est-à-dire les mythes, chants, prières, vocabulaire, noms de divinités, recettes culinaires sacrées, utilisation des plantes, etc.

transmises à des *pais-de-santo* du Maranhão par des membres de *terreiros* tenus pour être les détenteurs du plus grand nombre de « fondements » africains, donc plus purs. Même si certains *pais-de-santo* la justifient comme un retour à la tradition africaine, l'importation de modèles de religions afro-brésiliennes d'autres régions, doit être perçue comme une « modernisation » de ces religions au Maranhão dans le sens où ceux qui s'éloignent des traditions locales sont généralement envisagés comme des novateurs et, parfois, comme supérieurs aux traditionalistes puisqu'ils adoptent des formes que l'on trouve dans des villes plus importantes et dans des États économiquement plus développés (M. Ferretti, 1991, 1994).

Aujourd'hui, au Maranhão, un processus de changement dû à l'influence de la *Federação de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros do Maranhão* est nettement perceptible en milieu afro-brésilien, notamment dans les *terreiros* plus récents de la banlieue de São Luís ou dans l'intérieur de l'État. Il consiste en la substitution des traditions religieuses afro-brésiliennes du Maranhão (*mina*, *terecô*, *cura*) par l'*umbanda* ou d'une subordination à celle-ci, présentées par ceux qui s'en servent comme une institution plus moderne, supérieure ou mieux acceptée par la société dominante. Cependant, ce changement ne touche parfois que les aspects extérieurs de la religion ou ceux qui sont mis en évidence pendant l'ouverture des rituels publics ; il n'implique pas un abandon des entités spirituelles traditionnelles ni des formes spéciales de relation entretenues avec elles, comme nous avons pu l'observer dans les *terreiros* de *terecô* de Codó, pourtant associés à la Fédération.

Les religions afro-brésiliennes du Maranhão observées par ceux « du dehors »

L'analyse des informations publiées dans des journaux du Maranhão et dans d'autres documents des XIX^e et XX^e siècles, importants pour l'histoire du Noir au Maranhão et découverts à São Luís par des chercheurs du Groupe de Recherche « Religion et Culture Populaire » de l'Université fédérale du Maranhão¹⁰ ainsi que l'examen des données relevées par Liana Trindade (M. Ferretti, 1995) et d'autres (Freitas, 1884 ; Salles, 1969 ; Santos, 1989) montrent qu'avant l'abolition de l'esclavage (1888), les pratiques religieuses des Noirs (libres, affranchis et esclaves) au Maranhão étaient assimilées à de la sorcellerie (rituels pour guérir et/ou ensorceler – 1848 ; 1856) ou considérées comme un divertissement (fête d'un saint, battements et danses du *tambor*) et dépendaient, donc, de la permission de la police (1866). Ces recherches montrent aussi que les Noirs du Maranhão étaient associés à la « *pajelança* »¹¹, et que celle-ci était présentée à la fois comme une nouvelle religion et une forme de sorcellerie propres à la population noire et aux « classes inférieures » ; à ce double titre elle fit l'objet de vagues de persécutions policières en

¹⁰ Recherche réalisée sous notre direction et celle du Pr. S. Ferretti dans les Archives Publiques de São Luís par des élèves de licence des Universités Fédérale (UFMA) et Etatale (UEMA) du Maranhão, en particulier par Jacira Silva, Emanuela Ribeiro, Francisca Menezes et Herlilton Nunes.

¹¹ N.T. : Pratique des *curandeiros* indigènes de l'Amazonie, connus comme *pajés*.

1876, 1884 et 1886. Elles montrent encore qu'après la première Constitution de la République (1891) qui « garantissait » la liberté de culte au Brésil, les pratiques religieuses des Noirs (ex-esclaves ou leurs descendants) et de la population pauvre du Maranhão ne cessèrent jamais d'être réprimées sous l'accusation de « *curandeirismo* » (« guérissage »), crime puni par le Code pénal de 1890 et postérieurs¹².

Bien que les pratiques religieuses afro-brésiliennes ne soient plus le fait exclusif des Noirs (descendants d'Africains) et des pauvres et bien qu'aujourd'hui elles soient acceptées comme une composante légitime de la culture brésilienne, elles continuent à faire l'objet de préjugés. Leur « statut » de religion et leur autonomie par rapport à l'Église catholique sont réclamés par l'*umbanda* (où, parmi les sacrements, figurent le baptême et le mariage, etc.), mais ne sont pas toujours revendiqués par les dénominations religieuses afro-brésiliennes plus anciennes, plus proches des modèles africains. Au Maranhão, les adeptes du *tambor de mina* la considèrent comme une obligation ou une tradition mais pas toujours comme une religion. Aussi, beaucoup de ceux qui se définissent en termes religieux se disent-ils catholiques parce qu'ils ont été baptisés à l'Église catholique, reçoivent les sacrements et participent à la liturgie. Toutefois il est indéniable que les préjugés à l'encontre des religions afro-brésiliennes s'exercent surtout contre des *terreiros* qui n'ont pas été fondés par des Africains, qui ne sont pas directement liés à l'*umbanda* et qui ont développé une activité thérapeutique très intense, comme c'est le cas des *terreiros* de *curadores* et des pratiquants du *terecô* du Maranhão.

En général, quand les religions afro-brésiliennes sont présentées comme une survivance religieuse d'Afrique, elles font l'objet de moins de préjugés parce qu'elles sont considérées à la fois comme des religions et comme des productions culturelles originaires d'une autre société et non comme des segments marginalisés de la population brésilienne. Lorsqu'elles sont présentées comme syncrétiques elles deviennent des religions africaines « déformées » ou « pas vraies », ce qui les rend encore plus vulnérables aux accusations de « guérissage » et « d'exploitation de la crédulité populaire », principalement lorsque de l'argent est en jeu dans les rapports entre sacerdote et clients.

Comme le rappelle Yvonne Maggie (1992, p. 47), bien que la liberté religieuse soit garantie au Brésil depuis la première Constitution de la République (1891) les *terreiros* pouvaient facilement être accusés de *curandeirismo*, qualifié de crime par le Code pénal de 1890, si bien que la religion afro-brésilienne ne cessa pas d'être persécutée par la police puisque ce dispositif ne fut pas aboli dans les législations ultérieures.

Jusqu'à présent, les religions afro-brésiliennes ont du affronter beaucoup d'oppositions. À leurs débuts elles furent harcelées par l'Inquisition qui condamna le « *calundu* » (rituel religieux comportant une transe) et persécuta les *feiticeiros* (sorciers). Plus tard, leur organisation fut en butte à plusieurs cycles de répression policière, de diffamation par des journalistes et d'attaques de l'Église catholique, comme le montrent les écrits de nombreux chercheurs (Rodrigues, 1977, p. 238 ; Ramos, 1971, p. 199 ; Ribeiro, 1978 ; Dantas, 1988, p. 162 ; Maggie, 1992 ; Braga, 1995 ; Negrão, 1996 et autres). Elles furent également victimes des visions, forte-

¹² Comme le remarque Yvonne MAGGIE (1992, p. 46), cette condamnation retomba aussi sur la pratique de la magie et du spiritisme, mais ce dernier fut retiré de la liste des contraventions pénales en 1932.

ment marquées de préjugés positivistes ou ethnocentriques, des évangéliques et des adeptes du spiritisme ; enfin, ces dernières années, elles durent affronter l'hostilité des pasteurs de la IURD (*Igreja Universal do Reino de Deus*) pour qui les entités spirituelles reçues par les afro-brésiliens sont démoniaques, qui les exorcisent devant les caméras de télévision et qui incitent à la violence contre les *terreiros* (lapidations, diffamations durant les programmes de télévision, etc.).

En dépit de la persistance des préjugés contre les religions afro-brésiliennes, la vision de ceux « du dehors » devient chaque jour plus positive. Des indices, parmi d'autres, de ce changement sont la reconnaissance et l'appui reçus par quelques maisons de culte de São Luis ces dernières années de la part des institutions gouvernementales dans les démarches pour la sauvegarde des *terreiros* comme biens culturels et les programmes d'appui à la culture populaire traditionnelle, « les fêtes folkloriques », dans la mesure où ils réalisent des fêtes incluses dans le calendrier touristique de l'État, comme celle du Divin Esprit-Saint d'origine ibérique, ou bien organisent des danses folkloriques durant les fêtes en l'honneur de leurs entités spirituelles (bumba-boi, fête en l'honneur du fils du roi de France, etc.). À São Luis, les *terreiros* considérés comme plus « purs » (attachés aux traditions africaines), tels que la Casa das Minas et la Casa de Nagô, sont très visités par les personnes des autres *terreiros* du Maranhão ou d'autres régions, par des agents culturels de l'État, des prêtres, des militants catholiques, des journalistes, des écrivains, des artistes, des chercheurs, des intellectuels.

Conclusion

L'analyse du processus de changement observé dans les religions afro-brésiliennes au Maranhão montre que deux mouvements fondamentaux sont à l'œuvre : l'un indique un « retour aux racines d'Afrique » et vise un rapprochement avec le *candomblé* ; l'autre une modernisation et un rapprochement avec l'*umbanda*. Le premier s'appuie sur la présupposition de l'existence de manifestations religieuses vraies et pures dans cet univers qui doivent servir de modèle aux *terreiros* moins africanisés ou considérés comme plus syncrétiques. Un exemple en est l'introduction du *candomblé ketu* dans certains *terreiros* du Maranhão (comme la Casa Fanti-Ashanti) ou l'adjonction de quelques-uns de ses éléments au *tambor de mina*. Le deuxième mouvement penche plutôt vers l'*umbanda* et semble être mû par le désir de se dégager des stigmates du « guérissage » et de la « sorcellerie », ressentis surtout par les *terreiros* qui ne sont pas considérés comme membres de la « nation » africaine ou qui suivent des traditions religieuses afro-brésiliennes moins connues, comme le *terecô* de Codó. Ainsi, malgré les changements observés dans les *terreiros* du Maranhão, les traditions religieuses afro-brésiliennes locales, surtout *mina-jeje* et *mina-nagô*, continuent à être fortes et bien différenciées.

Mundicarmo FERRETTI
Université de l'État du Maranhão – Brésil

BIBLIOGRAPHIE

- ALVARENGA Oneida, *Tambor de Mina e Tambour de Crioulo*, São Paulo, Biblioteca Pública Municipal, 1948 (Registros Sonoros de Folclore Nacional Brasileiro II).
- ALVARENGA Oneida, *Babassuê*, São Paulo, Biblioteca Pública Municipal, 1950 (Registros Sonoros de Folclore Nacional Brasileiro II).
- BARRETTO Maria Amália Pereira, *Os voduns do Maranhão*, São Luís, Fundação Cultural do Maranhão, 1977.
- BASTIDE Roger, *As religiões Africanas no Brasil : contribuição a uma Sociologia das interpretações de civilizações*, Vol.1-2. São Paulo, Civilizações, 1971 (ed. original de 1960).
- BASTIDE Roger, *Le Sacré Sauvage et autres essais*, Paris, Payot, 1975.
- BRAGA Julio, *Na gamela do feitiço: Repressão e Resistência nos Candomblés da Bahia*, Salvador, EDUFBA, 1995.
- DANTAS Beatriz G., *Vovô nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*, Rio de Janeiro, Graal, 1988.
- EDUARDO Octávio da Costa, *The negro in Northern Brazil, a Study in Acculturation*, New York, J.J. Augustin Publisher, 1948.
- FERRETTI Mundicarmo, *Tambor de Mina, Cura e Baião na Casa Fanti-Ashanti: Disco*, São Luís, SECMA, 1991 (disque et page explicative).
- FERRETTI Mundicarmo, *Desceu na Guma: o caboclo do Tambor de Mina em um terreiro de São Luís*, São Luís, SIOGE, 1993.
- FERRETTI Mundicarmo, *Terra de Caboclo*, São Luís, SECMA, 1994.
- FERRETTI Mundicarmo, *A representação de entidades espirituais não Africanas na religião Afro-brasileiras : o índio em terreiros de São Luís-MA*, ANAIS, 47^e Reunião Anual da SBPC, São Luís, juillet 1995, pp. 62-67.
- FERRETTI Mundicarmo, « Religião e magia no Terecô de Codó », *Anthropologicas*, vol. 2, n^o 2, pp. 67-80, 1997. UFPE/MS-Antropologia-Recife.
- FERRETTI Mundicarmo, « Tambor de Mina e Terecô no Maranhão », *Pesquisa em Foco*, v. 6, n^o 7, São Luís, UEMA, 1998, pp. 125-142.
- FERRETTI Mundicarmo, « Terecô, a linha de Codó » in Reginaldo PRANDI ed., *Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*, Rio de Janeiro, Pallas, 2000, pp. 59-73.
- FERRETTI Mundicarmo, *Encantaria de « Barba Soeira »: Codó, capital da magia negra ?*, São Paulo, Siciliano, 2001.
- FERRETTI Sergio, *Repensando o Sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas*, São Paulo, EDUSP ; São Luís, FAPEMA, 1995.
- FERRETTI Sergio, *Querebentã de Zomadônu: etnografia da Casa das Minas do Maranhão*, 2^a ed. ver. Atual, São Luís, EDUFMA, 1996.
- FREITAS João Alfredo de, *Lendas e superstições do Norte do Brasil*, Recife, s.ed., 1884.
- GLELE Alfred Kpazodji Ahanhango, « O vodum na cultura do Danxomê e sua implantação nas Américas » in *Culturas Africanas: Documento da reunião de peritos sobre « as sobrevivências das tradições religiosas africanas nas Caraíbas e na América Latina » – São Luís do Maranhão (Brasil) 24-28 de junho de 1985*, UNESCO, 1985, pp. 337-341.
- MAGGIE Yvonne, *Medo de feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1992.
- MÉTRAUX Alfred, *A religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos tupi-guaranis*, São Paulo, Ed. Nacional/EDUSP, (original de 1928) 1979.
- MOTT Luiz, *A inquisição no Maranhão*, São Luís, EDUFMA, 1995.
- NEGRÃO Lísias Nogueira, *Entre a Cruz e a Encruzilhada: A Formação do Campo Umbandista em São Paulo*, São Paulo, EDUSP, 1996.
- PEREIRA Manuel Nunes, *A Casa das Minas: contribuição ao estudo das sobrevivências do culto dos voduns, do panteão Daomeano, no Estado do Maranhão-Brasil*, Rio de Janeiro, Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia, 1947.
- RAMOS Arthur, *O negro na civilização Brasileira*, Rio de Janeiro, Casa do Estudante do Brasil, 1971.

- RIBEIRO René, *Cultos afro-Brasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social*, Recife, MEC/IJNPS, (ed. original de 1952) 1978.
- RODRIGUES Manuel Nina, *Os Africanos no Brasil*. 2^e ed., São Paulo, Ed. Nacional, (1^{re} ed. 1906) 1977.
- RODRIGUES Manuel Nina, *O Animismo Fetichista dos Negros Baiano*, Rio de Janeiro, Civilizações Brasileiras, (1^e ed. 1896-1900) 1935.
- SALLES Vicente, « Cachaça, pena e maracá », *Brasil Açucareiro*, n° 2, août 1969, pp. 46-55.
- SANTOS Maria do Rosário, SANTOS NETO Manuel, « Boboromina, Terreiros de São Luís, uma interpretação sócio-cultural », São Luís, SECMA/SIOGE, 1989.
- VERGER Pierre F., « Uma rainha Africana mãe de santo em São Luís », *Revista USP*, São Paulo, n° 6, (1952) juin-juillet-août 1990, pp. 151-158.

Résumé

Au cours des ans, les religions afro-brésiliennes ont été envisagées de manières très différentes par ceux qui n'en sont pas les adeptes et par la société dominante. Aujourd'hui, quoique les pentecôtistes considèrent que les entités religieuses reçues en transe par les afro-brésiliens sont démoniaques, la vision de ceux du « dehors » devient toujours plus positive et les religions afro-brésiliennes enregistrent des indices d'une perspective générale d'accroissement et d'acceptation plus grande pour le XXI^e siècle. Les objectifs de cette étude sont de présenter quelques visions « du dehors » concernant ces religions dans le Maranhão, d'analyser des facteurs qui ont été signalés comme responsables de l'accroissement de son acceptation au Brésil et de discuter deux stratégies de modernisation que l'on observe actuellement dans ces religions ; la première qui se tourne vers l'Afrique, notamment vers le Nigeria et le Bénin, et la deuxième qui s'éloigne de tout ce qui pourrait justifier son identification avec l'esclavage et la pauvreté et, ainsi, renforcer le préjugé contre le Noir.

Abstract

Over time, Afro-Brazilian religions have been understood in very different ways by outsiders and the dominant society. Today, although Pentecostals think that the religious entities received under trance by the Afro-Brazilians are demoniac, the "outsider" vision is becoming more positive and the Afro-Brazilian religions tend to grow and be more generally accepted in the XXIst century. The article presents some of the "outsider" vision of these religions in the state of Maranhão. Then, it analyses the factors which account for their growing acceptance in Brazil and discusses two strategies of modernization at work within these religions: one is looking to Africa, notably Nigeria and Benin, the other tends to turn away from anything that could identify them with slavery and poverty and would therefore reinforce anti-black prejudices.

Resumen

A lo largo de los años, las religiones afro-brasileñas fueron consideradas de maneras muy distintas por aquellos que no forman parte de las mismas y por la sociedad dominante. Hoy, pese a que los pentecostales consideran las entidades religiosas del transe afro-brasileño como demoníacas, la visión de los de « afuera » tórnase cada vez más positiva y las religiones afro-brasileñas muestran signos de una perspectiva general de mayor crecimiento y aceptación para el siglo veintiuno.

Este estudio se propone presentar algunas visiones de « afuera » acerca de estas religiones en el Maranhão, analizar posibles factores de su aceptación creciente en Brasil y discutir dos estrategias actuales de modernización; la primera consiste en mirar hacia Africa, principalmente hacia Nigeria y Benín, la segunda se aleja de todo lo que podría significar su identificación con la esclavitud y la pobreza, de lo que refuerza el prejuicio contra el Negro.